CREDINȚA CREȘTINĂ ȘI EPOCA POSTMODERNĂ
O încercare de înțelegere a unui raport încă nedefinit

Virgil BLAJ

Riassunto: La modernità si é caraterizata sin dall'inizio della rivendicazione del primato e dell'autonomia della ragione, come unico strumento per conoscere, trascurando ogni altra ipotesi, ritenuta inadequata ma anche distrattiva dai compiti immediati e urgenti.
L'ultima modernità, che provisoriamente viene chiamata postmodernità, sembra di redefinire un tale attegiamento di negazione, riconsiderando le pretese di autosuficenza da parte della ragione.
Il presente lavoro si propone come un primo approccio al rapporto della modernità/postmodernità e la fede cristiana, secondo l'analisi e la profonda lettura di Romano Guardini, con lo scopo di intravedere possibili punti di dialogo tra la fede cristiana e la cultura odierna, nella prospettiva generale della nuova evangelizzazione.

Parole chiavi: fede, cultura, dialogo, modernità, postmodernità, nuova evangelizazzione, società liquida, relativismo, esistenza cristiana, autonomia del mondo.

Introducere

Suntem martorii multor semne care ne indică faptul că suntem într-o perioadă istorică încă nedefinită din multe puncte de vedere. Tocmai în această fază instabilă a istoriei lumii, cu tot ce implică ea, Biserica, conştientă de misiunea încredințată ei de Cristos – de a duce „vestea cea bună" tuturor oamenilor –, şi-a asumat, deja de câteva decenii, ca prioritate, *noua evanghelizare*, adică transmiterea „noutății" mereu actuale a Evangheliei, „noutate" veche şi veşnic nouă, acea noutate care provine din însăşi persoana lui Isus şi din vestirea de către El a venirii Împărăției în mijlocul nostru.

Fericitul Papă Ioan Paul al II-lea, pentru a explica modalitatea de implementare a noii evanghelizări, a indicat câteva linii care au devenit după aceea paradigmatice, ori de câte ori ne referim la noul elan misionar cu care trebuie să fie însoțită acțiunea evanghelizatoare: „Nouă în ardoarea sa, în metodele sale şi în exprimarea sa"[110]. Arhiepiscopul Jose Octavio Ruiz Arenas, secretarul *Consiliului Pontifical pentru Promovarea Noii*

---

[110] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la adunarea CELAM (Conferința Episcopală Latino-Americană)*, Haiti 1983.

Evanghelizări, comentând în *Osservatore Romano*, din 29 iulie 2012, cele trei componente ale noii evanghelizări, spunea cu privire la ultima dintre ele:

> Nouă în exprimarea sa: este vorba despre a căuta un limbaj care, fără a trăda semnificaţia profundă a misterelor credinţei noastre, să fie comprehensibil lumii actuale şi să se adapteze la diferitele situaţii şi la diferitele culturi. Acest lucru comportă o reînnoire a limbajelor tradiţionale utilizate până acum în cateheză, în liturgie şi în celelalte mijloace de comunicare a credinţei. Biserica trebuie să deschidă un dialog cu actuala cultură pentru a elimina distanţa care îl desparte pe omul de astăzi de bogăţia Evangheliei şi să-l facă să simtă apropierea şi dorinţa de solidaritate şi de comuniune care emană din catolicitate. Biserica şi cultura au nevoie una de cealaltă[1].

Biserica admite astăzi că fără cultură îi lipseşte ceva esenţial în împlinirea misiunii sale în această lume. Recunoaşterea nevoii acestei reciprocităţi a fost exprimată de către Biserică, pentru prima dată, în mod categoric, în epoca noastră, de către Conciliului Vatican al II-lea, în *Constituţia pastorală privind Biserica în lumea contemporană „Gaudium et spes"*, 44: „După cum este important pentru lume să recunoască Biserica drept realitate socială a istoriei şi ferment al ei, tot astfel Biserica nu ignoră cât a primit de la istoria şi de la evoluţia neamului omenesc"[2]. Acelaşi document conciliar recunoaşte „autonomia realităţilor pământeşti", înţelegând prin aceasta „că lucrurile create şi societăţile înseşi au legi şi valori proprii care trebuie, treptat, descoperite de om, folosite şi organizate... exigenţă absolut legitimă, cerută de oamenii vremurilor noastre şi conformă cu voinţa Creatorului". Autonomia realităţilor pământeşti nu înseamnă însă că ele „nu depind de Dumnezeu şi că omul le poate folosi fără a le referi la Creator"[3].

Ceea ce urmează să prezint este o primă încercare de pătrundere în *problematica raportului dintre credinţă şi cultura modernă*, cu ajutorul unui mare gânditor creştin catolic, Romano Guardini, pe care papa emerit Benedict al XVI-lea l-a numit o mare personalitate, interpret creştin al lumii şi al propriilor timpuri. Vom vedea că foarte multe dintre ideile şi intuiţiile sale sunt încă de mare actualitate. Voi structura conferinţa în două părţi: în prima parte vom încerca să înţelegem ce desemnează postmodernitatea, iar în a doua parte vom reflecta asupra condiţiei şi rolului credinţei creştine în postmodernitate.

---

[1] Jose Octavio Ruiz Arenas, „Noua evanghelizare şi actualitatea învăţăturii lui Isus", *Osservatore Romano* (29 iulie 2012).

[2] Conciliul al II-lea din Vatican, *Gaudium et spes* (= *GS*), nr. 44.

[3] *GS*, nr. 36.

1. De la un principiu unitar la domnia multiplicității

Filosofia recentă, reflectând asupra evoluției modernității, a numit „provizoriu" perioada contemporană una a *postmodernității*. Termenul *postmodern* a dobândit în filosofie (deşi era aplicat şi în arhitectură, literatură, artă, sociologie etc.) o anumită greutate începând cu publicarea lucrării lui Jean-François Lyotard *La condition postmoderne* (1979).

Cum putem observa chiar din titlul textului lui Lyotard, termenul *postmodern* nu face trimitere la ideea unei periodizări istorice, nu indică propriu-zis o fază a istoriei care vine după epoca modernă, ci o condiție care face parte deja din modernitate.

> Simplificând la maximum – scrie Lyotard –, considerăm ca postmodernă neîncrederea în metapovestiri. Acesta este, fără îndoială, un efect al progresului ştiințelor, dar acest progres o presupune la rândul său. Căderii în desuetudine a dispozitivului metanarativ de legitimare îi corespunde mai ales criza filosofiei metafizice şi cea a instituției universitare care depindea de ea. Funcția narativă îşi pierde actorii, marele erou, marile primejdii, marile aventuri şi marele scop. Ea se disperseazǎ într-o puzderie de elemente lingvistice narative, dar şi denotative, prescriptive, descriptive etc; fiecare purtând cu sine valențe pragmatice *sui generis*. Fiecare dintre noi trăieşte la răscrucea unor astfel de elemente[4].

Conform lui Lyotard, condiția postmodernă constă în sfârşitul „marilor poveşti" ale perioadei moderne (Iluminism, idealism, marxism), care intenționau să dea o explicație unitară realului, în sensul că aveau pretenția de a da o definiție şi o interpretare standard, unică, şi singura adevărată a lumii. Aceste „poveşti" şi-au pierdut credibilitatea, astfel că proiectul de emancipare universală a umanității (libertate sporită, egalitate, raționalitate şi bogăție) care le-a caracterizat a eşuat sau a falimentat.

Ceea ce a urmat acestui „eşec" – constată Lyotard – a fost o explozie de „combinații lingvistice" instabile şi ale căror proprietăți nu sunt cu necesitate comunicabile. Asistăm la existența a numeroase jocuri de limbaj diferite datorită eterogenității elementelor, care nu lasă loc decât unei instituiri parcelare, adică unui determinism local[5]. O dată cu postmodernitatea se instaurează în gândire şi acțiune domnia multiplicității şi a diferenței, a eterogenității ireductibile şi alergice la orice principiu universal, totalizator. Este o condiție paradoxală de destrămare totală şi de recuperare parțială, de rebeliune şi de fidelitate, de deconstrucție şi de construcție, de neîncredere în definiții şi de slăvire a hermeneuticii, de negare a reperelor şi de căutare a lor. De fapt, însuşi termenul *postmodern* trimite, cel puțin metodologic, la nevoia unui reper pentru a se putea defini, şi anume la modernitate.

---

[4] J.F. Lyotard, *Condiția postmodernă*, Babel, Bucureşti 1993, 15.

[5] Cf. J.F. Lyotard, *Condiția postmodernă*, 17.

De unde, concluzia că postmodernitatea nu se poate defini prin ea însăşi, ci întotdeauna prin referinţă la modernitate, indicând provizoriu, în funcţie de poziţionare, o condiţie ce face parte din modernitate. La nivel social, trăsătura cea mai evidentă a postmodernului este condiţia sa „lichidă”, cum o numeşte Zygmunt Bauman, un sociolog pătrunzător al vremurilor noastre, în sensul că nimic nu mai este stabil şi că totul devine precar şi incontrolabil.

Când sunt traversate astfel de perioade istorice, cum ar spune Guardini, „încă nebotezate”[6], poziţionarea ideologică cea mai tentantă şi, totodată, mai la îndemână este *relativismul*. Un reprezentant de bază al acestei filosofii este Gianni Vattimo, cunoscut şi ca promotorul „gândirii slabe”, o expresie care semnifică „slăbirea” sau „îmblânzirea” tuturor structurilor fiinţei. Cu alte cuvinte, suntem îndemnaţi să nu luăm prea în serios nimic din ceea cea este metafizic, teologic, dogmatic, adică convingerea „tare” a omului că ar putea ajunge la un adevăr sigur şi absolut. Într-un dialog cu René Girard, Gianni Vattimo exprimă astfel propria poziţie:

> ...n-ar fi de folos să propunem o poziţie mai puţin naturalistă, autoritară, limitativă, metafizică? [...] Calea... certitudinilor absolute ne-a dat lumea pe care o avem acum. Cineva poate să îmi obiecteze: şi tu desfiinţezi orice certitudine absolută? Să recunoaştem: cu certitudinile absolute am ajuns în acest punct, în care vorbim despre tragedie. Să terminăm, atunci, cu aceste adevăruri! [...][7]

Poziţia pe care o adoptă Vattimo se explică prin preferinţa sa pentru liberalismul societăţii:

> ...Numai o societate liberală poate fi relativistă – scrie el –, fiindcă poate admite diferite tipuri de opinii [...]. Nu sunt atât de convins că relativismul e o teorie greşită, pentru că el nu este o teorie. Este, eventual, o doctrină a societăţii, pentru că în societate e necesar să admitem, din dragoste, poziţii multiple, şi, în general, sunt convins de un lucru: nu spunem că suntem de acord atunci când am găsit adevărul, ci spunem că am găsit adevărul atunci când am căzut de acord... Propun, fără menajamente, să înlocuim termenul *adevăr* cu termenul *dragoste*, pentru că celelalte sunt opinii; sau, în cazul adevărului antropologic, există, desigur, criterii valide în fiecare domeniu în parte, ca în diferitele limbaje ale lui Wittgenstein, valide pentru a stabili dacă ceva funcţionează sau nu, dar acest adevăr înseamnă numai un adevăr determinat pe baza unor paradigme totuşi istorice. Vreau să spun că problema relativismului este mai mult de ordin social decât individual. Când îi aud pe adversarii mei, mă întreb ce ar trebui să fac: să nu mai fiu liberal? Relativismul poate exista numai în societate, în grup, în cultură. Indivizii îşi pot schimba părerea, iar în sensul

[6] Cf. R. Guardini, *Sfârşitul modernităţii*, Humanitas, Bucureşti 2004, 61.

[7] R. Girard – G. Vattimo, *Adevăr sau credinţă slabă. Convorbiri despre creştinism şi relativism*, tr. Cornelia Dumitru, Curtea Veche, Bucureşti 2009, 48.

> acesta, şi eu sunt un relativist, fiindcă dacă mâine mă convinge cineva că nu am dreptate, aş fi gata să-mi schimb ideile[8].

De la raționalismul spiritului modern fondat pe încrederea totală în rațiunea autonomă față de orice autoritate laică sau religioasă, pe afirmarea existenței subiectului gânditor ca sursă a adevărului cert şi pe ştiința ca fiind cea mai sigură şi adecvată formă de cunoaştere şi de progres, s-a ajuns la relativismului spiritului postmodern, care proclamă tocmai contrariul acestui optimism modern.

Într-o cateheză din 5 august 2009, Papa emerit Benedict al XVI-lea, prezentând figura sfântului Ioan Maria Vianney, spunea cu referire la această schimbare epocală:

> ...La 150 de ani de la moartea sfântului Paroh de Ars, provocările societății de astăzi nu sunt mai puțin angajante, ba chiar au devenit probabil mai complexe. Dacă atunci exista *dictatura raționalismului*, în epoca actuală se înregistrează în multe ambiente un fel de *dictatură a relativismului*. Ambele apar ca răspunsuri neadecvate la cererea justă a omului de a folosi pe deplin propria rațiune ca element distinctiv şi constitutiv al propriei identități. Raționalismul a fost neadecvat, pentru că nu a ținut cont de limitele umane şi a pretins să ridice numai rațiunea ca măsură a tuturor lucrurilor, transformând-o într-o zeiță; relativismul contemporan mortifică rațiunea, pentru că de fapt ajunge să afirme că ființa umană nu poate cunoaşte nimic cu certitudine dincolo de domeniul ştiințific pozitiv. Însă astăzi, ca şi atunci, omul „cerşetor de sens şi împlinire" merge în căutarea continuă de răspunsuri exhaustive la întrebările de fond pe care nu încetează să şi le pună[9].

Cum de s-a ajuns aici? Răspunsul filosofilor creştini contemporani, de la Romano Guardini, până în zilele noastre, la René Girard este unanim: relativismul zilelor noastre este produsul falimentului antropologiei moderne, care, pe de o parte, l-a perceput greşit pe om (Guardini), pe de altă parte, nu a reuşit să rezolve problemele legate de diversitatea culturilor umane (Girard).

Guardini e de părere că în epoca modernă s-a pierdut din vedere un element important al istoriei omenirii, şi anume că

> spiritul omenesc este liber să facă atât binele, cât şi răul, atât să construiască, cât şi să distrugă. Iar această latură negativă nu este un element antitetic necesar în procesul general, ci negativ în sensul exact al cuvântului: negativul ajunge să fie făcut, deşi în locul lui s-ar putea face altceva, şi anume ceva corect. Dar tocmai asta s-a întâmplat, în modul cel mai esențial şi în cea mai largă măsură.

---

[8] R. GIRARD – G. VATTIMO, *Adevăr sau credință slabă. Convorbiri despre creştinism şi relativism*, 59-60.

[9] BENEDICT AL XVI-LEA, *Audiența generală de miercuri, 5 august 2009*. http://www.magisteriu.ro/audienta-generala-de-miercuri-05-aug-2009/.

> Lucrurile au luat-o pe o cale greşită şi asta o dovedeşte chiar situaţia în care ne aflăm. Timpul nostru simte asta şi este neliniştit în adâncul său. În aceasta stă însă şi şansa lui: de a sparge optimismul modernităţii şi de a putea vedea adevărul[10].

Care adevăr? Adevărul despre om. Până la urmă, eşecul modernităţii coincide cu eşecul antropologiei de factură materialistă şi pozitivistă, idealistă şi existenţialistă. Cultura modernă – că vorbim de ştiinţă, filosofie, educaţie, doctrină socială, literatură – l-a perceput greşit pe om, şi nu numai în detalii, ci în principiu, şi, de aceea, în general:

> nimeni dintre cei conştienţi de umanitatea lor – conchide Guardini şi merită să auzim această reflecţie – nu va spune că se regăseşte în imaginea antropologiei moderne, indiferent dacă ea are un caracter biologic, sau psihologic, sau sociologic, sau oricare altul. Întotdeauna ei vor găsi doar detalii despre sine, însuşiri, raporturi, structuri – dar niciodată, pur şi simplu, doar pe ei înşişi. Se vorbeşte despre om, dar el nu este văzut cu adevărat. Mişcarea se îndreaptă spre el, dar el nu este atins. El este manipulat, dar nu ajunge să fie stăpânit. El este cuprins de statistici, inclus în organizaţii, folosit în anumite scopuri, dar apare spectacolul ciudat, grotesc-înfricoşător, că totul i se întâmplă unei fantome. Nici dacă omul cunoaşte constrângerea, nici dacă este supus abuzurilor, mutilat, distrus, el nu este cel spre care se îndreaptă intenţia constrângerii. Omul concepţiei moderne nu există. El face necontenit încercarea de a-l închide în categorii cărora nu le aparţine: mecanică, biologică, psihologică, sociologică – toate acestea fiind variaţiuni ale voinţei de bază de a face din el o fiinţă care este „natură”, fie şi natură spirituală. Un singur lucru nu vede concepţia modernă, ceea ce el este în primul rând şi în mod necondiţionat: persoană finită, care există ca atare, chiar dacă nu o vrea, chiar dacă îşi neagă propria esenţă. Persoană chemată de Dumnezeu, întâlnindu-se cu lucrurile şi cu celelalte persoane. Persoană care are minunata şi teribila libertate de a putea păstra şi distruge lumea, ba chiar de a se afirma şi împlini pe sine sau de a se abandona şi duce de râpă. Iar acest din urmă lucru este privit nu ca un element necesar într-un proces suprapersonal, ci ca fiind ceva cu adevărat negativ, evitabil şi profund absurd[11].

Mai recent, René Girard completează acest tablou al falimentului antropologiei moderne, observând o altă limită a acesteia, şi anume „faptul că nu a reuşit să explice ca pe un fenomen unitar diferitele culturi umane”, fapt care a dus astăzi – spune el – la „împotmolirea în relativism”[12]. Conform lui Girard, creştinismul are o soluţie pentru aceste probleme tocmai pentru că

---

[10] R. Guardini, *Sfârşitul modernităţii*, 89.

[11] R. Guardini, *Sfârşitul modernităţii*, 91-92.

[12] R. Girard – G. Vattimo, *Adevăr sau credinţă slabă. Convorbiri despre creştinism şi relativism*, 57.

demonstrează că obstacolele, limitele pe care indivizii şi le pun reciproc, sunt utile pentru evitarea unui anumit tip de conflicte. Dacă lumea – scrie Girard – ar înțelege că Isus e victima universală venită tocmai pentru depăşirea acestor conflicte, problema ar fi rezolvată[13].

2. Condiția şi rolul credinței creştine în postmodernitate

O dată cu modernitatea s-au pus şi bazele unei culturi necreştine. Raportul dintre modernitate şi creştinătate a fost caracterizat în special de *negație*.

Dacă în Evul Mediu viața era plămădită religios în toate stratificările şi ramificațiile sale, credința creştină constituind adevărul general acceptat, iar Biserica era instituția pe care nimeni nu o punea în discuție, chiar şi atunci când avea o reputație proastă, în cursul modernității întreaga situație suferă o schimbare profundă. Adevărul revelației creştine este tot mai adânc pus în discuție; valabilitatea ei în ceea ce priveşte făurirea şi ducerea vieții este tot mai hotărât contestată. Pe lângă aceasta, atitudinea culturală intră în *conflict* tot mai acut cu Biserica. Noua pretenție, că diversele domenii ale vieții şi creației: politica, economia, ordinea socială, ştiința, arta, filosofia, educația etc., ar trebui să se dezvolte doar pe baza criteriilor lor imanente, apare tot mai mult ca o pretenție de la sine înțeleasă. Astfel se cristalizează *o formă de viață necreştină*, adesea anticreştină. Ea se impune atât de consecvent, încât apare pur şi simplu ca reprezentând normalul, iar cerința cum că viața trebuie determinată de revelație capătă caracterul unui abuz bisericesc. Până şi cel care crede acceptă în mare parte această situație, gândindu-se că lucrurile religioase sunt o chestiune aparte, iar cele lumeşti, la fel. Fiecare domeniu ar trebui lăsat să se alcătuiască pornind de la propria esență şi ar trebui să se lase în seama fiecăruia cât de mult doreşte să trăiască în cele două. Ne amintim aici ceea ce spunea *Gaudium et spes*: autonomia realităților pământeşti nu înseamnă însă că ele „nu depind de Dumnezeu şi că omul le poate folosi fără a le referi la Creator". Tocmai de asta nu s-a ținut cont în cultura modernă.

Unde a dus această poziție? A dus, pe de o parte, la naşterea unei *existențe autonome a lumii*, desprinsă de orice influență creştină directă, pe de alta, la o creştinătate care imită într-un mod aparte această „autonomie". Altfel spus, aşa cum prinde formă o ştiință pur ştiințifică, o economie pur economică, o politică pur politică, tot aşa prinde formă şi o religiozitate pur religioasă. Aceasta îşi pierde tot mai mult legătura nemijlocită cu viața concretă, devine tot mai săracă în conținut lumesc, se mărgineşte tot mai mult la doctrina şi practica pur religioasă şi, pentru mulți, nu mai are decât

[13] R. GIRARD – G. VATTIMO, *Adevăr sau credință slabă. Convorbiri despre creştinism şi relativism*, 57-58.

semnificaţia de a oferi o consacrare religioasă anumitor puncte culminante ale existenţei, precum naşterea, căsătoria şi moartea. Aici, cum observă Guardini, nu este vorba despre revelaţia creştină şi despre o viaţă în conformitate cu ea, ci despre reacţia la conţinutul religios al lucrurilor, faptul de a fi cuprins de revărsarea de taină a lumii, aşa cum se află ea la toate popoarele şi în toate timpurile. Aceasta înseamnă că omul modern nu numai că îşi pierde în mare măsură credinţa în Revelaţia creştină, dar cunoaşte şi o slăbire a organului său religios natural, astfel încât vede tot mai mult lumea ca pe o realitate profană. Or, asta implică o serie de consecinţe. Astfel, de pildă, ansamblul de evenimente din care consta viaţa nu mai apare nici ca Providenţa despre care a vorbit Isus, dar nici măcar ca acea taină a destinului pe care a trăit-o Antichitatea, ci ca o simplă urmare a unor cauze şi efecte empirice care pot fi pătrunse şi dirijate.

Pentru o perioadă, negaţia s-a îndreptat doar spre conţinutul Revelaţiei, nu şi spre valorile etice, fie individuale, fie sociale, care au continuat să se dezvolte sub influenţa ei. Guardini e de părere că, de fapt, cultura modernă se sprijină în continuare tocmai pe aceste valori. Valori precum cea a personalităţii, a libertăţii individuale, a responsabilităţii şi demnităţii, a respectului reciproc şi a disponibilităţii de a ajutora ar fi posibilităţi sădite în om, care au fost descoperite şi dezvoltate de modernitate. Formarea omului în perioada creştină timpurie a favorizat o încolţire a lor, la fel cum grija pentru viaţa lăuntrică şi pentru operele de caritate din Evul Mediu le-a dezvoltat în continuare, însă, o dată cu conştientizarea autonomiei personale săvârşite de modernitate, ele au devenit o realizare naturală, independentă de creştinism. În realitate, aceste valori şi atitudini sunt legate de Revelaţie. Revelaţia provine din libertatea harică a lui Dumnezeu, dar atrage omenescul în contextul ei şi, astfel, ia naştere ordinea creştină a vieţii. Prin aceasta, în om sunt eliberate energii care în sine sunt „naturale”, dar care nu s-ar dezvolta în afara acestui context. În conştiinţă pătrund valori care, în sine, sunt evidente, dar care nu devin vizibile decât sub această boltă. Concluzia lui Guardini: „Părerea că aceste valori şi atitudini aparţin pur şi simplu naturii umane evoluate uită deci adevărata stare de fapt: ba chiar ea duce – trebuie să o spunem fără înconjur – la o lipsă de onestitate, care ţine şi ea, pentru observatorul atent, de imaginea modernităţii”[14]. Modernitatea a revendicat pentru sine personalitatea şi lumea personală a valorilor, dar a înlăturat garantul acestora, Revelaţia creştină, dând naştere unei *neonestităţi lăuntrice* ce a însoţit cultura modernă. Inconsistenţa ei ulterioară a fost o consecinţa firească a acestei neonestităţi care nu putea fi baza a ceva care să dureze, tocmai pentru că îşi nega propriile rădăcini.

[14] R. Girard – G. Vattimo, *Adevăr sau credinţă slabă. Convorbiri despre creştinism şi relativism*, 113-114.

Postmodernitatea, privită din perspectiva lui Guardini, am putea spune că este revelația falimentului datorat *neonestității lăuntrice* ce a însoțit cultura modernă. Disoluția ei este consecința firească a acestei neonestități, care nu putea fi baza a ceva care să dureze, tocmai pentru că ea a fost clădită pe un *gol* (golul Revelației creştine, înțeleasă nu ca o experiență subiectivă, ci ca adevărul pur şi simplu, vestit de acela care a făcut lumea) ce s-a lărgit şi adâncit treptat, până când, astăzi o putem spune, pare că se prăbuşeşte în sine.

Ceea ce afirma Guardini despre viitor este cât se poate de actual. Pe de o parte, va apărea foarte netă *existența necreştină*, în timp ce va deveni tot mai limpede ceea ce este *creştinesc*, căci cu cât mai hotărât îşi înfăptuieşte necredinciosul refuzul său față de Revelație, cu atât mai limpede devine ceea ce este creştinesc. Necredinciosul trebuie să devină cinstit şi să înfăptuiască existența fără Cristos şi fără Dumnezeul revelat prin El şi să afle ce înseamnă asta. El trebuie, cu alte cuvinte, să abandoneze sistemul uzufructuar care neagă revelația, dar care şi-a însuşit valorile şi energiile dezvoltate de ea. În termeni kierkegaardieni, este vorba despre *ori-ori*, sau în termeni pascalieni, despre un *pariu*. Astăzi, acest pariu devine, pare-se, destul de greu, întrucât în vremea lui Pascal totul se juca între a crede şi a nu crede, în schimb, azi, cel puțin aparent, sunt mult mai multe opțiuni.

Se va dezvolta *un nou păgânism*, adăuga Guardini, dar altfel decât primul. Necreştinul actual consideră că ar putea înlătura cu totul creştinismul şi ar putea căuta un nou drum religios plecând de la Antichitate. Însă el se înşală, căci istoria nu poate fi dată înapoi. Antichitatea ca formă de existență s-a dus definitiv. Dacă omul actual devine păgân, devine într-un cu totul alt sens decât omul de dinaintea lui Cristos. Omul antic avea în atitudinea sa religioasă ceva tineresc şi naiv. El se afla încă în fața acelei hotărâri care se împlineşte în Cristos. Reluând viziunea lui Kierkegaard, Guardini consideră că după Cristos existența omului a dobândit o gravitate pe care Antichitatea nu a cunoscut-o. Ea nu provine dintr-o maturitate proprie omului, ci dintr-o chemare pe care persoana o cunoaşte, prin Cristos, de la Dumnezeu: ea deschide ochii şi acum este trează, fie că vrea sau nu. Ea provine din împlinirea împreună, vreme de secole, a existenței întru Cristos, din trăirea împreună a acelei clarități cu care el „a ştiut ce se află în om” şi din acel curaj supraomenesc cu care el a biruit viața. De aici, ciudata impresie de imaturitate care atât de des te cuprinde în fața unei religiozități antice anticreştine[15].

[15] R. GIRARD – G. VATTIMO, *Adevăr sau credință slabă. Convorbiri despre creştinism şi relativism*, 117-118.

Concluzie

Cultura contemporană continuă să dea impresia că nu are nevoie de aportul Bisericii în împlinirea misiunii sale, fapt pentru care Biserica însăşi a început, printr-o serie de iniţiative ale Consiliului Pontifical pentru Cultură, să programeze, pentru început, întâlniri de cunoaştere reciprocă, cu aceasta. Cele mai recente, le cunoaştem, sunt cele care au loc prin programul „Curtea neamurilor”, lansat în martie 2012 şi care a ajuns şi la Bucureşti în toamna anului trecut. „Curtea neamurilor” se întemeiază pe convingerea că participarea comună la căutarea sensului poate conduce la lărgirea orizontului fiecărei viziuni şi conştiinţe, după cum spunea Benedict al XVI-lea într-un discurs din 2009:

> Cred că Biserica ar trebui şi astăzi să deschidă o curte a neamurilor, unde oamenii să poată într-un fel să se raporteze la Dumnezeu, fără să-l cunoască şi înainte de a fi găsit calea spre taina Sa, pe care o slujeşte viaţa interioară a Bisericii. Dialogului cu religiile trebuie astăzi să i se adauge mai ales dialogul cu cei pentru care religia este ceva străin, cu cei pentru care Dumnezeu este necunoscut şi care totuşi nu ar vrea să rămână pur şi simplu fără Dumnezeu, ci ar dori să se apropie de el cel puţin ca faţă de cel ce este necunoscut.

Temele centrale ale dialogului „Curţii neamurilor” pleacă de la căutarea unei posibile relaţii dintre viziunea umanistă (raţionalistă, laică) şi spiritualitatea izvorâtă din credinţă. Demersul porneşte de la premisa că respectul fată de celălalt nu se reduce la acceptarea unui fapt, ci include dorinţa de a-i înţelege raţiunile, sensibilitatea, întrebările – de a-l lua în serios. Abordând problema culturii ca posibilă punte între cei care cred şi cei care nu cred, dialogul se poate deschide către raporturile între etica omului contemporan, neliniştea metafizică şi conştiinţa misterului.

Fiind martorii acestor iniţiative recente ale Bisericii, putem spune că ele intră în spiritul a ceea ce Guardini numea o nouă *atitudine* a creştinilor faţă de ordinea în care s-a constituit lumea fără credinţă.

> Credinţa creştină – spune el – va trebui să dobândească o nouă cutezanţă. Şi ea trebuie să părăsească secularizările, similitudinile, jumătăţile de măsură şi amestecurile. Iar în această privinţă, mi se pare că ne este îngăduit să fim foarte încrezători[16].

În această atitudine plină de cutezanţă şi de curaj, ce însoţeşte credinţa capabilă să dăinuie în pericol, se va exprima, de fapt,

> legătura dintre absolut şi personalitate, dintre necondiţionat şi libertate, care îl va face pe credincios capabil să se afle în ceea ce este fără loc şi fără ocrotire

---

[16] R. Girard – G. Vattimo, *Adevăr sau credinţă slabă. Convorbiri despre creştinism şi relativism*, 119-120.

şi să cunoască direcția. Îl va face capabil să intre într-o relație nemijlocită cu Dumnezeu, trecând de-a curmezişul prin orice situații de constrângere şi de pericol; iar în crescânda singurătate a lumii viitoare – o singurătate tocmai în mijlocul maselor şi al organizațiilor –, îl face capabil să rămână o persoană vie[17].

Aceiaşi nouă atitudine – care este atitudinea lui Cristos însuşi (*Fil* 2,5) –, *susține*, pe de o parte, ceea ce Rino Fisichella numea un nou impuls pentru o *credință uneori leneşă şi obosită*:

> Dacă am ajuns într-o situație de criză a credinței creştine, înseamnă că în trecut mai multe lucruri nu au funcționat cum trebuia. (…) Anul Credinței va fi în mod necesar şi un timp de verificare, pentru ca credința, deseori obosită, uneori leneşă, să se trezească şi să recupereze înflăcărarea şi îndrăzneala de care este nevoie[18].

Pe de altă parte, face trimitere la *evenimentul istoric* pe care-l presupune orice act al credinței înțeles doar astfel: „La începutul faptului de a fi creştin nu se găseşte o decizie etică sau o mare idee, ci întâlnirea cu un eveniment, cu o persoană, care dă vieții un orizont nou şi, totodată, orientarea ei decisivă”[19]. Credința creştină se înfăptuieşte întotdeauna ca *eveniment istoric* în cadrul unei relații de iubire dintre Dumnezeu şi om: „... Credința creşte atunci când este trăită ca experiență a unei iubiri primite şi atunci când este comunicată ca experiență de har şi de bucurie”[20].

---

[17] R. GUARDINI, *Sfârşitul modernității,* 124-125.

[18] R. FISICHELLA, *Bilanț al Sinodului Episcopilor încheiat duminică, 28 octombrie 2012*. http://www.catholica.ro/2012/10/30/sinodul-episcopilor-impuls-pentru-o-credinta-uneori-lenesa-si-obosita/

[19] BENEDICT AL XVI-LEA, *Deus caritas est*, 1.

[20] BENEDICT AL XVI-LEA, *Porta fidei*, 7.